

# السلطة الحديثة وإعادة تشكيل التقاليد الدينية

## مقابلة مع طلال أسد\*

صباح محمود

تقديم

لا نكاد نعمل النظر في هذه المقابلة/النص، حتى ندرك مظاهر الجدة لدى هذا العالم المجتهد، وحتى نتبين مراتب من الحجاج تسمح باستئناف النظر الأنثروبولوجي بما يحفظ شروط التفكير المبدع. ولا نغالي إن قلنا إن مظاهر الجدة هذه لا تنفك تشد رحلها إلى قصد يتنكب السيرة الثابتة والسنة السائرة في بلادنا حول الإسلام وحول علاقته بالحدائث تنكباً كاملاً وينأى عنها النأي كله. أما العلاقة أو الأمانة على بلوغ هذا القصد فهي قيام طلال أسد بمعاودة التفكير في الكتابة الأنثروبولوجية السائدة عن الدين، حيث إن المشهور هو أن هذه الكتابة لا تحصل إلا على وجه التخلص من أثر التدبر الفكري الذي يتأسس على التلازم بين ما هو قائم وحاضر ومشهود وبين دلالاته في اللغة الدينية وعلى اللغة الدينية، أو قل على التلازم بين «الإخبار النصي» الذي يتولى تبليغ التلغظات المتضمنة في العبارة الدينية، و«الإخبار التداولي» الذي يتولى الإشارة إلى صلة هذه التلغظات بالممارسات العملية التي تقع في مجال تداولي يميل من حيث بنيته إلى تكريس مفهوم اللحمة القانونية كأساس للحفظ على

---

(\*) أجرت هذه المقابلة السيدة صباح محمود تلميذة طلال أسد. ونُشرت بمجلة Contested

Politics، المجلد الخامس، العدد الأول، فبراير 1996.

وترجم المقابلة إلى العربية وقدم لها مصطفى الحرازين، وهو طالب بالدراسات العليا بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية.

التماس بين الكلمات والأشياء! وما كاد طلال أسد يتغلغل في مفهوم الإخبار التداولي، بحسب ما تقدم، حتى وجد أنه يُستعمل على معنى التجانس، فكان أن شرع يُقَلِّب النظر في بعض المفاهيم التي حصلت لهذه الكتابة بفعل التفكير في حقل التداول الإسلامي، ليجد أنها قد بُنيت على مقتضى هذا التجانس، ففيها من المفاهيم ما وُضِعَ بغير موجب التعدد، وفيها من الخطاطات ما يدل على العجز الأنثروبولوجي أو الحصر المنهجي.

وللتمثيل على ما وُضِعَ من المفاهيم من غير قيام داعي التعدد في المجال التداولي الإسلامي، يذكر طلال أسد مفهوم التقليد، الذي تنحصر دلالاته بحسب الأدبيات الشائعة في الدعوة إلى ماضٍ أساسي يقاس به التاريخ اللاحق ويُرد إليه، فيما تفتح معاودة التفكير في هذا المفهوم من قبل طلال أسد الباب أمام إعادة تشكيل واسعة لمقتضيات النظر في حقل التداول الإسلامي وكذا في الممارسات التي ينتجها ويقتضيها اشتغال هذا الحقل؛ وهو ما يفتح بدوره التفكير الأنثروبولوجي في الدين على إمكانيات غير معهودة وآفاق غير مسبوقة، لا تفتأ تجهز هذا التفكير ببعد نظر يرححه على مجاوزة المنوال السائد.

فإذا اندفع المرء في تأمل العلاقة بين التقليد والحدثة بحسب التصورات المألوفة، فقد يبدو له أن التقليد متصف بخاصية زمانية، أي أنه تابع للزمن؛ حينئذ يجوز أن يتوهم أن التقليد أعراض تنقضي بالفراغ من عملها بدون بقاء أثر أو قيمة، فلا يكون السعي في التقليد والإلحاح في طلبه، والحالة هذه، إلا بقصد تأسيس الراهن على قواعد موضوعية وطرق مخطوطة ومبادئ مسطورة، تلوح من خلالها نزعة قسرية وتوجيهية تمهد لنظام اجتماعي قوامه إبدال الحياة الغنية بحياة فقيرة ومقيدة بقيود النواهي والأوامر؛ بينما تنهض الحدثة في وجه الاعتداد بالتقليد وفي وجه الاستظهار به، وهي بذلك لا تفارق الإقرار بجدة التاريخ المعاصر وباستحالة رده إلى سالف معهود. ولم يلبث الوهم هذا أن شاع وانتشر وتلقاه جمهور المثقفين في بلادنا بالقبول والمجاهرة في استعماله لرمي الإسلام بسهام التحقير ولرذل قدرته على

التعبير. وهو ما يشغل طلال أسد بالاعتراض عليه، وقرينة الاعتراض هذا، أن التقليد لا يخضع لتقضي الزمن، ذلك لأن الأزمنة: الماضية والحاضرة والمستقبلية تحمل في طياتها، كل على طريقته الخاصة، معنى امتداد التقليد وتواصله، وما ذلك إلا لأن الأصل في التقليد ليس هو الحضور التجانسي وإنما هو الحضور الاستطراذي، وبهذا، تصير هذه الأزمنة عبارة عن فضاء مفتوح لهذا الحضور الذي يمتد فيها جميعاً ويمتد فينا؛ وحتى يبين طلال أسد هذا الحضور الاستطراذي للتقليد، لجأ إلى معاودة النظر في الدعوى التي تزداد رسوخاً من إميل دوركايم إلى إرنست غيلنر الذي تبلغ أوجها عنده، وهي استواء التقليد مسودة نظام اجتماعي يقوم على التجانس وعلى نشر هذا التجانس نشرًا من غير حد أو قيد، وهو ما يمهد لظهور التشابه، أي ظهور ما يلغي التنوع في الجماعة وينظم دورته ويُملي شرائطه، ليؤكد على أن التقليد هو بالأساس نشاط استطراذي يكرس نفسه لمخاطبة الماضي مع المستقبل، وهو ما يجب أن يحملنا على الاعتراف باستواء التقليد وجهاً من وجوه الحياة الاجتماعية وليس مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي.

وحتى نكون على بينة بشأن الأسباب التي تؤدي إلى تغييب أثر الجانب الاستطراذي في تشكيل التقليد، يمهد طلال أسد إلى ذلك بالإشارة إلى ما اشتهر بين الأنثروبولوجيين ومُنظري الدين من فصلٍ للعبارة الدينية عن مجالها التداولي، وقد ورد هذا الفصل عند بعض مُنظري الدين، الذين قرروا أن العبارة الدينية أشبه بنظام عقائدي لا تداول معه، إذ ليس فيها إلا الأفكار المجردة التي لا تستوفي شروط وصل تلفظاتها بمستويات الممارسة التداولية؛ وقد كانت حجتهم الكبرى في ذلك هي ما توصلت إليه الكتابة الأنثروبولوجية حول مفهوم الدين، لا سيما ما درج منها على سنن العقلانية، من أن الفرق بين العبارة الدينية والممارسة التداولية يرجع إلى أن الأولى يستولي عليها الطابع التجريدي، بينما الثانية يستولي عليها الطابع العملي، فقابلوا بين المجرد والعملي بما يوافق التقليد العقلاني بشأنهما، وهو أنهما مُنفكان ومنفصلان. وما هذه المقابلة إلا لراسخ اعتقادهم بأن العبارة الدينية لا علاقة لها بالعمليات التداولية. وعليه فإن حفظ الجانب التداولي وعدم صرفه من

العبارة الدينية لا يؤدي إلا إلى ترتيبات مجردة تعتمد الصيغة التعقيدية للمجال الاجتماعي للأفراد وذلك من خلال مجاوزة السياق الظرفي والفعلية والإحالي، وهو هوية الأفراد، ومحيطهم الفيزيقي، والمكان والزمان اللذان يتم بهما التداول، وكل ما يتشكل من ممارسات لأفراد موجودين في العالم الواقعي بما يؤدي إلى التجانس الذي يتعذر معه التفريق بين ما هو صحيح وما هو زائف، فلا سبيل إلى إلحاق الممارسات العملية التي تتشكل نتيجة للممارسة التداولية والتي ليس تحتها إلا التنوع ولا تتحصل على المشروعية إلا بمقدار خضوعها لمنطوقات عبارية تميز بين صادق/زائف بها، وإنما الواجب إلحاقها بنظم المعرفة العقلانية التي تنطوي وحدها على التنوع وعلى خطاب تفويضي يمكنها من الفصل المذكور. وإزاء هذه الصيغة لا يتردد طلال أسد في إيراد الاعتراضين التاليين. الاعتراض الأول، وهو اعتراض أنثروبولوجي مخصص للقول بأن الأفكار المجردة لا تنفصل عن الممارسة التداولية، وهي بذلك لا تنفصل عن الممارسات العملية، أما وجه اتصال الممارسة التداولية بالأفكار المجردة، فيتجلى في كون الأفكار المجردة فيها من الإشارة إلى الأفكار المجردة بقدر ما فيها من الإشارة إلى العبارة الدينية بقدر ما فيها من الإشارة إلى البرامج التي تعتبر ضرورية لتشكيل الممارسات العملية. أما الاعتراض الثاني، فهو اعتراض لغوي مخصص للقول بعدم جواز الحكم على الممارسات العملية بأنها معقولة أو غير معقولة، بل منجزة بصورة جيدة أو بصورة سيئة، وقد ورد هذا الاعتراض عند فيلسوف اللغة البريطاني «جون أوستن» في كتابه: *How to do Things with Words*، أي كيف تصنع الكلمات الأشياء، حيث قرر أن الممارسات لا تتبوع على الجمل الخبرية وإنما تتبوع على الجمل الإنشائية، وأنه لا يجوز اللجوء إلى المنطوق العباري صادق/زائف لتقرير صلاحية الجمل الإنشائية، ذلك لأن صلاحيتها ليست في صحتها وإنما في إنجازيتها. وبناءً على هذه الصلة، يذهب طلال أسد إلى أن التلغظات الدينية تتعلق أصلاً بالمستوى التداولي، لأنه يشتغل بالإشارة إلى «الواقع الاستطراذي»، الذي يصل هذه التلغظات بمختلف أنواع الممارسات العملية، فيما تشتغل الأفكار المجردة بالإشارة إلى «التشاكل

الديني» الذي يقطع التلغظات الدينية عن الممارسة العملية، ولا يفتأ طلال أسد يردد في تأليفه أن التقليد الديني نشاط استطرادي.

ومتى استتب للتقليد قوامه الاستطرادي، بطلت التحليلات الأنثروبولوجية، التي ترى في التجانس وجه الإسلام الملتئم حول لغة الأمر وبها، والتي تذهب في الوقت نفسه إلى أن سحب الجملة الدينية من التداول لا يفضي إلى تبديد هذا التجانس فحسب، بل وإلى نقل بادرة الحداثة والتمهيد لانتشارها أيضاً. ومعه تبطل المحاولات الإسلامية المعاصرة التي تسعى إلى تقريب مفاهيم القانون والدولة الحديثة والمجتمع المدني والديموقراطية من المجال التداولي الإسلامي دون أن ترى في انطواء التقليد الإسلامي على مثل هذه الممارسة الاستطرازية، ما يحملها على التعثر أو الحيرة.

\* \* \*

### نص المقابلة

ص. محمود: غالباً ما تُفهم الحركات السياسية/الدينية المعاصرة، كالحركات الإسلامية، من قبل علماء الاجتماع بوصفها تعبر عن تقليد يعرقل تقدم الحداثة. ولكن إذا أخذنا على محمل الجد التحديات الثقافية الراهنة التي تعترض على الشائبة الجامدة حداثة/تقليد، وبما هي دعوة في الوقت نفسه إلى حصر التجارب الأوروبية الغربية للحداثة، هل تعتقد أن هذه الحركات تحملنا على معاودة التفكير في الحداثة؟ إن كان الأمر كذلك، كيف؟

ط. أسد: أعتقد أنها يجب أن تحملنا على معاودة التفكير في أشياء كثيرة. فنحن لا نكاد ننظر فيما يُكتب حتى نفق على قدر كبير من الردود والمعالجات ينهض بأعبائها داخل الجامعات الغربية أناس صرفوا عنايتهم إلى تحليل هذه الحركات. غير أنه ما يزال يغلب على العديد منهم الصدور عن فرضيات تسدل حجاباً بينهم وبين مساءلة الحداثة من مختلف وجوها. على سبيل المثال، لا ينقطع هؤلاء عن وسم هذه الحركات بميسم «الرجعية»

و«التلفيق» مفترضين أن الحداثة الغربية تتعدى فكرة المثال، الذي يجب أن يحكم التطورات الراهنة، لتستوي سبيلاً أصيلاً لا يشذ عنه أي تقليد. وعليه فإن واحداً من متعلقات وجود هذه الحركات يجب أن يحملنا على أن نضع في مرمى السؤال الإشكالية المألوفة التي يتواجه عندها التقليد والحداثة، والتي لا تزال تلقى رواجاً. على سبيل المثال، يقيم العديد من الكتاب تصوراً لهذه الحركات في مصر وإيران يركزون فيه على أحداثها الجزئية وعلى أن اشتغالها بالدمج بين التقليد والحداثة إنما يفسر تعثرها وفقدانها السوية. وهو وصف يجعل من الحركات الإسلامية، بطريقة أو بأخرى، حركات تقليدية على افتراض أن «التقليد الحقيقي» جامد وتكراري وغير عقلائي. بهذه الطريقة لا يتم حد هذه الحركات بالركون إلى جهازها المصطلحي الذي يتداخل فيه التقليد والحداثة كلاحظتين أصيلتين وإبداعيتين في الوقت نفسه. ولهذا فإن تطور الحركات السياسية/الدينية يجب أن يحملنا على معاودة التفكير في النموذج الغربي الأوحده للحداثة العلمانية. وربما رام قوم مواجهة هذه الحركات من مختلف وجوهاها، وهي مواجهة ممكنة، شرط أن يصار إلى إنجازها على مقتضى ما ينزل من هذه الحركات منزلة الأصول الخاصة. لذلك فهو عمل غير ذي نفع أن نسعى إلى نصب المفاهيم الكلية للحداثة معياراً وحيداً للنظر في الأشياء كلها. لكن ما تقدم هو بالضبط نوع من فكر بدئي يجري عليه الناس كلما قصدوا تحليل الحركات الدينية المعاصرة.

ص. محمود: يبدو أنك تستعمل مفهوم التقليد على نحو مغاير لما هو رائج في العلوم الاجتماعية. حتى أن فكرة «مجتمعات/ثقافات هجينة»، التي ذاع صيتها في العديد من الدوائر الثقافية، لا تفارق بدورها الإشارة إلى تعايش التقليد والحداثة دون أن يكون هناك وجه ضرورة لتهميش المعنى المعياري المتعارف عليه لهذه المفاهيم.

ط. أسد: نعم، يعتمد العديد من الكتاب إلى وصف مجتمعات معينة بأنها هجينة، بحيث ينطوي كل مجتمع من هذه المجتمعات على نصابين، نصاب حديث والنصاب الآخر تقليدي. لكنني، رغم ذلك، لا أوافقهم الرأي،

لأنني أعتقد أن بسط الكلام في مفهوم التقليد يجب أن يحملنا على الاعتراف باستواء التقليد وجهاً من وجوه الحياة الاجتماعية وليس مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي. ومن وجهة بالغة الأهمية، ليس التقليد والحدثة حالتين متنازعتين في مرتبة الثقافة والاجتماع، وإنما هما حثيتان مختلفتان للوضعية التاريخية. وبهذا اللحاظ فإن عدداً من الأشياء التي يجري التفكير فيها بوصفها أشياء حديثة إنما ترتبط بوثيق صلة بتقاليد لها جذورها في التاريخ الغربي. فعندما يتحدث الناس عن الليبرالية كتقليد، فإنهم يقرون بكونها تقليداً يوفّر سبلاً من الحجاج ومعاودة الصياغة، كما والمواجهة مع تقاليد أخرى، بما يسمح بإدراج المشاكل المعاصرة ومناقشتها ضمن التقليد الليبرالية. لهذا يعتقد الناس أن الليبرالية كتقليد هي مفهوم مركزي بالنسبة للحدثة. ولكن كيف ينزل ما هو تقليدي مكانة مركزية بالنسبة للحدثة؟ وبكلام أجلى، فإن الليبرالية لا تتعين بكونها مزيجاً من عناصر تقليدية وأخرى حديثة. إنها تقليد يرسم وجهاً مركزياً من وجوه الحدثة الغربية. وإن كونها تقليدية لا يجعلها أقل من الحديث حدثة. ورغم ما تواجهه الليبرالية من نقد داخل الغرب وخارجه، فإنه ما يزال لها على الأرجح وقع التقليد الغالب في مضمار السياسة والأخلاق على صعيدي الفكر والممارسة. إلا أن هذا التوجه ما يزال غير مطروق من قبل السواد الأعظم من علماء الاجتماع ممن يصرفون عنايتهم إلى دراسة ما يسمى مجتمعات/ثقافات «تقليدية» في المجتمعات غير الأوروبية عموماً وفي العالم الإسلامي خصوصاً. هذا ما أقصده جزئياً بالقول إن علينا معاودة التفكير في مفهوم التقليد. بهذا المعنى يمكننا النظر إلى الإحياء الإسلامي المعاصر، بوصفه محاولات لاستحضار التقاليد الإسلامية القابلة للتكيف وربطها بالحدثة بما هي وضعية يختبرها العالم الإسلامي راهناً، لا بل أكثر من ذلك، أي بوصفه محاولات لصياغة سبل ممانعة ومناجزة ليس فقط مع الغرب، بل أيضاً مع التاريخ الإسلامي. وهذا لا يعني أن المسلمين قد أفلحوا في ذلك، بل إنهم على الأقل يحاولون وبطرق مختلفة.

ص. محمود: عندما تتعرض بالنقاش لتجارب تاريخية مختلفة من الحدثة، هل تعني أن هناك حدثات مختلفة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار انطواء

مشروع الحداثة على نزعة مركزية شكلت مداراً للوصف والتحليل من قبل مثقفين كميثال فوكو؛ كيف يمكننا أن نوفق بين النموذج الحداثوي الأوروبي، الذي يقدمه منظرو الحداثة ومنتقدوهم في آن، مع مختلف التجارب التاريخية للحداثة؟

ط. أسد: إن رأس ما ندخل به في هذا الموضوع هو أنه، انطلاقاً من كوننا نعيش في المجتمع العربي المعاصر، وانطلاقاً من كوننا نحيا في عالم الغرب فيه هو الغالب، يكتسب مفهوم الحداثة، دلالة إيجابية معينة. إن عدداً من المشتغلين بالاعتراض على ما يعتقدونه قيماً مركزية تتأسس عليها الحداثة، على سبيل المثال ما يسمى بمفكري ما بعد الحداثة، لن يمشوا في هذا الاعتراض شوطاً أبعد من أفق استراتيجية دفاعية. وعليه فإن قطاعاً ضئيلاً من النقد ما بعد الحداثي سوف يولي اهتمامه إبقاء مفاهيم الحداثة، كالمساواة الاجتماعية وحرية الكلام وحق الفرد في تشكيل مثاله الخاص، مطروحة على بساط الجدال. ففي الواقع، ينحو مفهوم «ما بعد الحداثة» نحو رسم «الحداثة» كمرحلة في مسار مميز. لذلك ربما كان من باب التدبر التكتيكي القول بتكثر أشكال الحداثة بدل أن نضع الحداثة في تعارض مع شيء يقابلها. وبكلمات أخرى، فإن حمل التاريخ الغربي الخاص (الذي هو خاص ومحدد من جهة حده وتعريفه) على معنى شيء يدعي العالمية وقد أصبح عالمياً أمر لم يخضع للفحص بصورة كافية بحسب ما أعتقد. إن وزناً أيديولوجياً يعطى للحداثة ليس فقط عندما يتم تعريفها كنموذج عالمي شامل، بل حتى عندما تقتصر على كونها مجرد شكل من التغريب.

أعتقد أننا نواجه وفي مستوى واحد مشكلة الحداثة، بما هي مفهوم يحيل إلى شبكة متكاملة من الميول والمواقف والتقاليد والممارسات.. إن بعض هذه الأشياء قد تكون مترابطة عضوياً فيما لا يقبل البعض الآخر مثل هذا الترابط. فمن حين إلى آخر، يفكر الناس في الحداثة بوصفها نوعاً محدداً من بنية اجتماعية (التصنيع، العلمنة، الديمقراطية.. إلخ)، وفي أحيان أخرى كتجربة سيكولوجية (جورج زيمل في «الحاضرة والحياة الحديثة»)، أو كحالة



فنية جمالية (بودلير في «رسام الحياة الحديثة»). وفي بعض الأحيان يجري التفكير في الحداثة كنوع من مشروع فلسفي (بالمعنى الذي ذهب إليه يورغن هابرماس وتوجه شطره) وفي أحيان أخرى كتجسيد لأخلاق ما بعد كانطية. فهل هذه التحديدات مترابطة؟ إنها مترابطة انطلاقاً من افتراض مضمر يقوم على الاعتداد بتساوق بعض هيئات الحداثة (العلم الحديث، السياسة الحديثة، الأخلاق الحديثة... إلخ)، تاريخياً في بعض الأصقاع الأوروبية للتأكيد على أن مجمل هذه الأشياء لا بد أن تتساوق في بقية العالم. وهذا الافتراض هو نوع غريب من الوظائفية وشغله الشاغل. فيما يكشف لنا التبصر في سياقات أخرى حقيقة لزوم علماء الاجتماع جانب الشك والحذر حيال هذا الافتراض، لكن ليس هذا ما نحن بصده الآن.

ولذلك فإن جزءاً من المشكلة يبقى في أن نقرر إذا ما كانت الحداثة تقليداً فريداً، بنية استثنائية، أو شبكة متكاملة من المعارف العملية. أما إذا وقع قرارنا على أن الأمر يقود إلى الدمج بين هذه التصورات، فهل يعني هذا بعد ذلك، أن ما نحن بصده يجيء مجيء القواعد الأخلاقية أم أنه يجري مجرى التوافق التداولي؟ وبعبارة أخرى: ما هي المعايير المتوسل بها في حمل الفرد وطريقة الحياة والمجتمع، على ما هو حديث؟ من أين تنحدر هذه المعايير؟ هل هي ببساطة وصفية أم معيارية؟ وإذا كانت وصفية، هل يمكن إحالتها على جوهر ثابت لا يحول ولا يزول؟ أما إذا كانت معيارية فمن أين تستمد سلطتها. مثل هذه الأسئلة تقتضي منا إعمال النظر واستفراغ الجهد قبل أن نقرر بما يفيد التبيين، إذا ما كان هناك أصناف متنوعة من الحداثة؛ أو في حال وجود صنف واحد، إذا ما كان هذا الصنف قابلاً لأن يؤخذ منفصلاً عن التغريب أم لا. وأنا لم أعثر لهذا السؤال على إجابة كافية من قبل الفلاسفة وعلماء الاجتماع على حد سواء.

والآن عندما يتكلم فوكو عن الحداثة، فإن هذا الكلام ينصب في جملته، وبشكل مخصوص على وصف تطورات ترتبط من حيث طبيعتها بالفضاء الغربي. ففي حقيقة الأمر لم يصرف فوكو عنايته إلى التاريخ غير

الغربي. أو إلى معارضة عالم الغرب بعالم آخر مختلف في اللغات والثقافات. وهو لم يوجه اهتمامه إلى التقاليد الأخرى. وكما تعرفين، فقد جاء المنظور الفوكوي على معنى التشديد على القطيعة والتكيب للتواصل. غير أن التفكير في هذه القطاعات أمر ممكن، بالطبع، إذا ما أخذت في لحاظ تموضعها ضمن أشكال تواصلية معينة، ولقد أفلح فوكو إلى حد ما في تحليل هذه القطاعات وفهمها. لكنه بطريقة أو بأخرى، قد استنكف في تحليله للحدثة، عن التطرق إلى المعتقدات والممارسات اليونانية والمسيحية المبكرة. لقد حصل لفوكو بتحليله للحدثة القدرة على صياغة التقليد الغربي بكل ما يزخر به من انفصالات وفضائع، لكنه رغم ذلك، لم يفكر وبطريقة نسقية في مفهوم «التقليد» في ذاته.

ص. محمود: لقد ذهبت أيضاً في كتابك: «جينالوجيات الدين» إلى أن الحدثة مشروع غائي يبدو محفوظاً بنزوع غلاب إلى معاودة تشكيل التاريخ والأمة والمستقبل. لقد ادعيت بأن «النشاطات التي تحافظ على الأوضاع الثابتة والسُنن السائرة سرعان ما تنعطف على مناهضة المستقبل»<sup>(1)</sup>. ألا أوضحت لنا ما عنيته بذلك؟

ط. أسد: لقد عنيت ذلك بقصد التهكم، بالطبع. أعتقد أن ما قلته هو أن الأنشطة التي تنزع إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة، أي على استمرار الحياة اليومية، لا تحظى برأي البعض، بنصيب في تشكيل التاريخ، رغم ما يتطلبه ذلك من جهود مديدة. وعليه يصار إلى حد الحركات الموسومة بميسم «الرجعية» بحدود تسلكها في محاولات ترمي إلى «مناهضة المستقبل» أو إلى «إعادة عقارب الساعة إلى الوراء». وإنني أعتقد هنا أن المحامين عن الحدثة والمدافعين عن حدودها إنما ينخرطون بشكل ظاهر وصريح في نوع من التقضي التاريخي، وفي نوع من الصياغة الزمنية للحياة الاجتماعية هما وسيلة المستقبل وذخيرته للتقدم بالبشرية نحو الأمام. إن مقصودي مما تقدم هو أن

Talal Asad, *Genealogies of Religion: discipline and Reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore: John Hopkins UP, 1993), p. 19.

مبتدأ الحداثة يكمن في أنه بالوسع توقع المستقبل، بعد أن تصير رغبتنا في حدوثه أكيدة وموثوقة، وبعد أن نكون، على الأقل، على دراية باتجاه هذا المستقبل المأمول والمرغوب. وهكذا يصبح المستقبل نوعاً من الجذب الأخلاقي لا يفتأ يشدنا نحوه. فمن ناحية، تُعقل البشرية في ضوء حقها في تشكيل قدرها (الجماعي). ومن ناحية أخرى يستوي التاريخ حركة قائمة بذاتها ويتحرك مركزها من نفسها، والكلام الذي لا يندرج في هذه الخطاطة ولا يتبوع عليها، فهو افتراضات يترجح أصحابها بين استحقاق اللوم الأخلاقي أو الحكم باندراجهم عملياً في نوع من الهزيمة الذاتية، أو الاثنين معاً. ويجد مفهوم التاريخ ركنه الركين في هذه الفكرة الكلية والمتناقضة إلى حد ما، فيما تُنصب الجملة، التي أُشربت إليها في معرض سؤالك، معياراً للنظر في كل المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات غير الغربية. لقد تعرضت بالملاحظة وعلى نحو مختصر للمصادر الانتقاصية والمألوفة حيال ما حدث ويحدث في إيران، وحيال الديانة المهدوية<sup>(\*)</sup>، إلخ، لكنني لم أقصد بملاحظتي الحجز بين القوم وبين نقد، أو قلّبي إن شئت، شجب ما حدث ويحدث في إيران. إن ملاحظتي هي أن من ينهضون بهذه المهمة النقدية، إنما يستعملون مفهوماً لـ «التاريخ» ولـ «تشكيل التاريخ» لا يخلو من الغرابة.

ص. محمود: عند مفترق النظر إلى العلاقة التي تقوم بين التجارب الحداثية الغربية وغير الغربية، يرد إلى ذهننا تقليدان فكريان مختلفان: نظرية مدرسة التبعية التي شاعت في السبعينات والنظرية ما بعد الكولونيالية الأكثر جدة، والتي يتبوع فيها مشروع دراسات التابع المتعلق بجنوب آسيا مكانة هامة. ويبدو أنه في حين يشدد منظرو مدرسة التبعية على الكيفية التي مكنت للحداثة من التأثير في المجتمعات غير الغربية وتقويض ما تسعى إليه هذه المجتمعات من تجارب تنموية، يولي المنظرون ما بعد الكولونياليين من

(\*) إن الديانة المهدوية هي المقابل الذي وضعناه لمفهوم Cargo Cult، الذي يشير بدوره إلى ديانة ولدت في جزر الباسفيك تتصف بوجود مُخلص، ولقد راعينا في هذا الوضع سياق الكلام الذي يدور حول تمثل الإسلام في إيران المعاصرة. (م).

أمثال (كترجي، يراكاش، شكرابرتي) اهتمامهم الخصوصية الثقافية والتاريخية لتجارب الحداثة غير الغربية. فعلى سبيل المثال، أشار كترجي إلى أن إبراز التجربة الليبرالية في أوروبا الغربية غالباً ما يستوعب مفاهيم تتعلق بأشكال من الحكم والاجتماع تشكل جزءاً لا يتجزأ من المجتمعات غير الغربية، لكن هذه المفاهيم ظلت دون المفكر به النظري في التحليلات التي تتناول الحداثة، راديكالية كانت هذه التحليلات أو ليبرالية. كيف ترى العلاقة بين هذين التقليدين الفكريين وما يكرسانه من مضامين في سبيل فهم ثقافي وتاريخي لتجارب مخصوصة من الحداثة؟

ط. أسد: نعم، بالطبع، فإن الهيئة التي يتبها بها الغرب إنما تعود إلى علاقته بغير الغرب، والعكس بالعكس. وإذا كانت الحداثة من وجهة نظر البعض تستوي بمحل الأبنية السياسية والاقتصادية والمعرفية التي تختص بها الدول الأوروبية، فإن هذا الاستواء في معظمه يبقى غامضاً ما لم يُحلَّ إلى مضمار العلاقة التي تربط أوروبا بالعالم غير الغربي. وهي وجهة كان قد اجترحها، وعلى طريقتهم الخاصة، منظرو مدرسة التبعية ممن وجهوا عنايتهم إلى التطورات الجارية في العالم الثالث. لكن علينا أن لا نبالغ في طرحنا هذا. إن ما أقصده هنا هو أن هناك بعض التجارب التي لا يمكن فهمها انطلاقاً من علاقة غرب/غير غرب، كما أن مفردة «غير غرب» تنم بدورها عن نظرة سلبية إلى المجتمعات غير الغربية. إنه لأمر مهم أن لا تغيب هذه العلاقة عن بالنا، لكنها بذاتها لا تخبرنا بالشيء الكثير عما تتضمنه. فهناك تجارب لا نقوى على فهمها إلا من حيث ارتباطها بنوع آخر من العلاقات، من قبيل علاقة شعب ما بتاريخه المميز.

أعتقد أن الفصل بين المجتمعات القادرة على التطور الاقتصادي أو تلك العاجزة عنه هو ما اتخذ منه منظرو مدرسة التبعية معياراً حجاجياً وذلك استناداً إلى بعض النماذج الاقتصادية القائمة على مؤشرات مخصوصة. وهذا ما يوضح سلفاً طبيعة هدفهم. ولذلك فإن العديد من الذين ألقوا الحجة ضد نظريات التحديث قالوا بامتناع التنمية الاقتصادية في الدول الطرفية وذلك لما

يربطها من صلات بالمركز الرأسمالي. أما أولئك الذين يدافعون عن تقليد التبعية فيميلون إلى التساؤل عن جدوى قطع الصلات وتخطي المرحلة الرأسمالية والانطلاق دفعة إلى التنمية الاشتراكية، أو بالمقابل عن جدوى التحالف مع الرأسمالية الوطنية التي اعتبرت ضرورية لتحقيق تنمية اقتصادية كاملة أو ناجزة (ومن الواضح أن هذا يكرر الجدل الذي جرى قديماً بين البلاشفة والمناشفة). غير أن هذا الجدل لم يكن يدور إطلاقاً حول المآل المفروض على جميع البلدان. فالقول المأثور هو أن جميع الدروب تؤدي إلى روما، غير أن روما لم تكن بالتأكيد إلا واحدة. وعندما نعبّر إلى مرتبة القضايا الثقافية والأخلاقية فإنه يصبح من الأصعب تحصيل الحجة على صحة هذا الافتراض.

وفي حين بات النقاش السياسي في الغرب حول الدول الليبرالية/الديمقراطية، يقبل بدون تمحيص بما وصلت إليه الأمور الآن، يدور النقاش حول العالم الثالث مدار البحث عن مسار السياسة والأخلاق ووجهة كل منهما. وهو ما يقتضي منا ملاحظته والوقوف عليه. حتى أنه لو تم الاتفاق على أن بعض التغيرات في حال حدوثها قيمة بتحسين أوضاع معينة داخل المجتمعات الغربية (الفقر المنتشر في المدن العنصرية.. إلخ) فإن العادة قد جرت وما زالت تجري بفرضية نزول هذا النظام مكانة لا يسبقه إليها نظام آخر. ويبدو أننا أمام الادعاء التالي: نعم نعاني من وجود العنصرية، لكن هل هناك ثمة مكان على وجه البسيطة لا تنفشي فيه العنصرية؟ إننا في الغرب، وعلى الأقل، نملك نظاماً يفتح سبلاً متعددة للكفاح السياسي من أجل المساواة، بينما يغيب هذا التوجه عن بصر وبصيرة أنظمة سياسية أخرى. والافتراض هنا، أنه حتى في حال إنجاز ما يلزم من تغيرات للقضاء على انتشار الفقر والعنصرية المؤسسة والتحكم بلعبة القوة الدولية، سيظل النظام الغربي على ما هو عليه. وإذا ما عقدنا العزم وبصورة جذرية على تدشين مستقبل جديد، فإن الفرضية تقضي باستحالة تحصيل هذا المستقبل في غير مضمار النظام الغربي الحديث والراهن. وبناءً عليه جرى التفكير في «الحدثة» الغربية بوصفها مستودعاً لتكررات مستقبلية إيجابية وبطريقة لا تتوفر عليها

فضاءات ثقافية أخرى. وهذا ما لم يخطر على قلب منطري مدرسة التبعية، بسبب تركيزهم على كيفية خلق الظروف المؤاتية واللازمة لنشوء اقتصاد إنتاجي صناعي بما يؤدي إلى مراكمة الثروة العامة وزيادة الرفاه المادي. وهذا هو جوهر ما عنته الحداثة بالنسبة لمنطري مدرسة التبعية (أو بالنسبة لهؤلاء الذين استعملوا وعن قصد هذا المفهوم). أما الآن فهي تعني نظاماً حكومياً (الديمقراطية التمثيلية، الانتخابات الدورية، جماعات الضغط البرلمانية، عمليات الاقتراع المستمرة، العروض الإعلامية الموجهة.. إلخ) ونزعة فردية تطبع المجال الأخلاقي والقانوني والجمالي.. إلخ. إن التشديد على الفرد بوصفه ناخباً وشخصية أخلاقية ومستهلكاً، سواء لبضائع السوق أو القطاع العام، لا يفتأ ينزل مكانة مركزية بالنسبة للرواية الليبرالية حول الحداثة. ولكن ألا يعني ذلك الإيمان بمستقبل بلا حدود (غير أن من يقول ذلك ليس بالمناسبة كمن يقول بـ «إيمان بنمو غير محدود»، وهو على كل حال ما ليس رائجاً الآن).

ويقول كترجي قولاً حقاً بالمطلق حيث يشير إلى أن الحداثة الليبرالية لا تنتبه بما يكفي إلى فكرة الجماعة. وهذا ما كان مورد شكوى الاشتراكيين (وبالطبع المحافظين). وحتى أن بعض الليبراليين، من المتأثرين بالفكر الهيجلي، انتقدوا فكرة التعاقدية الفردية غير المقيدة (جرين Green وبوسانكويت Bosanquet على سبيل المثال). غير أنني من الذين يعتقدون بالحاجة إلى فهم فكرة الجماعة من حيث موجوديتها التاريخية. ولا يجوز في أي لحاظ أن نسمح لأنفسنا بالانزلاق داخل ثنائية الفرد في مقابل الجماعة. حيث لا تكتسب هذه المواجهة التي تقابل بين هذين المبدئين صدقاً تأصيلياً إلا من الغلبة التي استطاعت لغة الليبرالية أن تحرزها لنفسها.

فهل أن هناك في هذه الحال إمكانية حقيقةً لخيارات مختلفة؟ أم أن الدول العظمى سترغم ما تبقى من الدول على تبني هذا النموذج الذي وحده يتمتع «برجحان العقل» و«نظافة الأخلاق».. أي النموذج الليبرالي في الاقتصاد والأخلاق والسياسة؟ هذا ما لا أعرفه. ولكن ما أقوله هنا هو أنه ما من شيء

يحملنا على قبول تعريفهم للحادثة الذي هو إنما كان لتقييدنا وإعاقتنا. وهو أمر يختلف عن إدعائنا امتلاك ما يلزم من مصادر مادية وأخلاقية لممانعة حقيقية ولصياغة مبدعة لخياراتنا الخاصة. . وذلك بغض النظر عما إذا كان يطيب لنا أن نطلق صفة الحادثة على هذه الخيارات أم لا.

ص. محمود: معلوم أنك لا تنقطع، في إطار تناول ثقافات مخصوصة بالدرس والتقويم، عن التشديد على ضرورة استعمال مفاهيم نظرية لا تنفصل عما تموج به هذه الثقافات من ممارسات وافتراضات أو ما جرى مجراها. إن اشتغالك بالدين، بهذا المعنى، يشبه إلى حد كبير العمل الذي نهض به كاكرابرتي، المؤرخ الهندي من قسم دراسات التابع، والذي مداره الحركات التي ينتظم بها أفراد الطبقة العاملة الهندية، حيث صبّ كاكرابرتي نقده على مفهوم الصراع الطبقي مركزاً على عدم بلوغه القدرة على تحليل الروابط وأشكال التضامن غير الليبرالية. إلى أي حد تعتقد أن مهمة تحليل الحركات السياسية/الدينية تعرقلها مشكلة مشابهة تتمثل في التوسل بمقولات مفهومية غير مناسبة؟

ط. أسد: إن واحداً من الأشياء القيمة التي جاءت بها ما بعد الحادثة يتمثل في مساعدتنا على لزوم جانب الشك حيال «المرويات الكبرى». فحالما نتخلى عما جرت عليه العادة برؤية كل شيء في إطار علاقة تربطه بسبيل عالمي يوصل إلى المستقبل المفترض والذي هو من اكتشاف الغرب. بعد ذلك، قد يكون من الممكن وصف الأشياء بالركون إلى عالمها المصطلحي. وهذا ما يشكل أيضاً مدار مشروع أنثروبولوجي بارز. فمن واجب الأنثروبولوجي أن يصف أوجه الحياة ومسالكتها بعبارات مناسبة. وهو لكي يباشر الشروع في هذا العمل عليه، على الأقل، التوسل بعبارات جوهرية لا تنفصل عن الممارسات الاجتماعية والمعتقدات والحركات والتقاليد، التي تنتظم عليها الشعوب موضوع الدرس الأنثروبولوجي، وأن لا تكون هذه الشعوب على علاقة بمستقبل تدفع نحوه دفعاً. غير أن هذه «العبارات الجوهرية» ليست هي الشيء الوحيد الذي يمكن التوسل به واستعماله. .

بالطبع لا. فهناك أيضاً مفاهيم الشعوب نفسها والتي يجب أن تُحمل على محمل الجد بوصفها ركناً مركزياً من الأركان التي ينضبط بها مسعى للوصول إلى فقه مناسب لحياتها. وهذا ما يُثبت لنا لماذا كان كاكرابرتي على حق في نقده استعمال مقولات مفهومية، كمقولة الوعي الطبقي، وذلك في لحاظ أنها لا تقيم وزناً للشعوب ذاتها.

وأكرر، هذا لا يعني القول أنه علينا الامتناع تماماً عن استخدام عبارات لا يتحصل معناها مباشرة بالنسبة للشعوب موضوع الدرس الأنثروبولوجي. غير أن المشكلة التي يثيرها استعمال مفاهيم كمفهوم الوعي الطبقي لأغراض تفسيرية تكمن في أن نحول نوعاً مخصوصاً من التغيير التاريخي إلى أصل معياري. فالمعارضة السياسية وكذا النشاطية السياسية تكونان «أكثر تطوراً» إذا ما انتظمتا على مقتضى مفهوم الوعي الطبقي، وهما «أقل تطوراً» إذا ما جرى استعمالهما بخلاف ذلك. حيث تنزع الماركسية إلى نصب السياسة الطبقيّة جوهرًا للحدّاث، فيما يُنظر إلى الحدّاث نفسها بوصفها شكلاً أكثر تطوراً للمجتمع المتمدن.

وحالما نضرب صفحاً عن الروايات الكبرى، كما وعن التاريخ المعياري، يمكننا أن نبدأ تساؤلنا لا «بما يجب على هذا الشعب أو ذاك أن يفعل؟» بل «عما يستهدفه من هذا العمل؟ ولماذا». وعلينا أن نتعلم كيف نوسع هذا السؤال بعبارات تاريخية مخصوصة. وهذا ما ينطبق دون ريب على محاولتنا لفهم الحركات السياسية/الدينية عامة والحركات الإسلامية خاصة. فهل من العتّة أن نسأل لماذا لا تتجه هذه الحركات إلى حيث ما يرسم لها. غير أن هذا بالضبط ما يسأله المثقفون حين يتساءلون: «ما الذي يدفع الناس في هذه الحركات إلى ما يتصرفون به من لا عقلانية ورجعية».

ص. محمود: تأسيساً على حوارنا حول الدولة والجماعة، هل من حيثيات تدفعنا إلى القول بأنّ الحركات الإسلامية المعاصرة تتمثل رؤيةً للدولة تميزها عما هو مألوف من صيغ تقوم على الأمة وتداول الرأي والإجماع؟



ط. أسد: إن السؤال عن تصور مختلف للدولة، هو ما يزيح الستر عن وجه من الوجوه التي يدور عليها الفكر الإسلامي والذي يستلزم مزيداً من الاشتغال على الأصول. فلدي شعور بأننا في حاجة إلى معاودة التفكير بطبيعة السياسي وبطريقة أكثر جذرية من تلك التي اعتمدتها الحركات الإسلامية. ولقد خطى الإسلاميون، إلى حد كبير، خطوات عريضة على طريق قبول الدولة التحديثية (ونموذج الدولة الغربية) وترجمة هيئاتها ومقاصدها بمفردات إسلامية، وهم غالباً ما يسلمون ببساطة بمقاييس الدولة/ الأمة الحديثة مكتفين بالقول بوجوب ضبطها من قبل جماعة من أهل التقوى. لذلك فنحن بحاجة إلى ترسيخ فكرة أكثر جذرية قبل أن ندعي أن للمسلمين تصورهم المميز للدولة.

ولكني لا أريد، على الرغم من ذلك، أن أبالغ في القول برسو هذه الحركات على مقاربة جامعة ومتجانسة. فهناك خطاطات لمحاولات مهمة تهتم بمعاودة التفكير التي قصدناها وتتوجه شطرها. فعلى سبيل المثال، حاول الغنوشي، الزعيم الإسلامي التونسي الذي يعيش في المنفى، مؤخراً توفير الحجة على المشروع السياسية التي تجوز تعدد سبل الاستدلال على مقاصد النص. وبمعنى من المعاني، فإن القول بتعدد مقاصد النص هو تماماً جزء لا يتجزأ من التقليد الإسلامي (وعلى ذلك يجمع السنة والشيعه). حيث حاول الغنوشي - إذا فهمته جيداً - إضفاء الطابع السياسي على الترتيبات التقليدية لجعلها أكثر سيولة وأكثر انفتاحاً بغية تخليصها من الاستواء على معنى واحد لا يداخله التداول ولا التفاوض. ومنطلقاً من التمييز الكلاسيكي بين النص من جهة، وتأويلاته من جهة أخرى، يعتبر الغنوشي أن هذه الأخيرة تحصل، بما هي نتائج النص، في قلب الحلبة السياسية. وهذا ما يستدعي إشغال رأي النخبين، مع أو ضد، في تأييد أو رفض سياسات تستتبعها التفسيرات المقدمة وكذلك تخويلهم الحق في معاودة النظر والعدول عن الرأي. وبكلمات أخرى، فإن التضمينات السياسية التي تشكل على مقتضاها مقاصد النص (ولا نعني هنا «معاني النص» نفسه) سوف تكون مجالاً للتداول إن قبولاً أو رفضاً مثلها في ذلك مثل أي مشروع أو تشريع مقترح. وما هو

واضح أن ذلك يحتاج إلى مزيد من التوسع في الصياغة والإيضاح في البيان لتوفير المعاني للمقاصد السياسية. فهل تكون عناصر هذا النوع من التفكير هي جزء من التقليد الإسلامي الاستطراذي؟

ط. أسد: أعتقد أنها كذلك بالتأكيد. وهذا ما يدور عليه مبدأ الاجتهاد، وهو مبدأ ينبني عليه الاستدلال الأصيل الذي لا ينفك عن التقليد. ولقد بات الكلام في هذا المبدأ شائع التداول بين المسلمين اليوم، غير أنه غالباً ما يستعمل من أجل تقريب القيم الليبرالية الحديثة من حقل التقليد الإسلامي بدواعٍ واهية. وأنا أعتقد أنه لا بد من استعماله في حوار، يوفر للتقليد مرجعيته، مع المسلمين الآخرين حيث يسعى المتحاورون إلى صياغة حلول للمشكلات التي يعتبرها المسلمون الآخرون تحديات تواجه التقليد.

ص. محمود: لقد توليت، في كتابك الأخير، النظر في ممارسة النصيحة في السعودية، وإشهارها مثلاً بارزاً للنقد العام ضمن التقليد الإسلامي، والذي يختلف بدوره عن النقد العام في صيغته الليبرالية<sup>(1)</sup>. فهل لك أن تحدثنا عن ذلك، انطلاقاً من تعليقاتك حول حدود بعض التقاليد الفكرية المخصصة وإمكانية ممارستها؟

ط. أسد: نعم، ثمة اختلاف بين النصيحة والنقد العام في صيغته الليبرالية. فعلى سبيل المثال، تكف النصيحة عن كونها حقاً يخول المرء نقد النظام السياسي و/أو الملك لتصبح واجباً. وعلى نحو مماثل، فإن أعباء النهوض بالنقد ليست موكولة إلى جماعة صفوية. إنها ما يجب على كل مسلم أن ينهض به. كما أنها ما يجب على علماء الدين أن يعاودوا التداول بما تقوم عليه من قواعد نظرية في كل زمان ومكان. وانطلاقاً مما تقدم، تعتبر النصيحة شكلاً نقدياً لا يفارق التقليد، وهو ما يدفع إلى القول بعدم تحصيل القدرة على ممارستها إلا لمن كانت درايته بالممارسات الإسلامية المناسبة لا تحتمل طعناً ولا شبهة فراغ. وأنه لنقد مغاير عن ذلك الذي قد يتمكن من

القيام به شخص قادم من خراج دار الإسلام، غريب عنها كلياً، حتى وإن افترضنا أنه تحصن بفطنة الجدل المنطقي، وبشبكة من المفاهيم الأخلاقية الشاملة. لذلك، فهو يختلف كلياً عن النقد العام والمجرد الذي يتميز به رجال السياسة المتنورون.

ص. محمود: بناءً على ما تقدم، هل أنت من المعتقدين بقدرة تقاليد معينة على مواصلة مسارها دون أن تدخل، على وجه الضرورة، في حوار مع تقاليد أخرى. ونشير، بصدد هذه الأخيرة، إلى التقليد الليبرالي الغربي المتعلق بالنقد السياسي والعام؟

ط. أسد: لا، ليس هذا ما أقوله، فما ذهبت إليه، في المقام الأول، هو أن النصيحة كما وصفتها في كتابي، إنما هي شكل نقدي لا يُبلغ إلا متى كان الناقد متألفاً مع التقليد السائد الذي يصدر عن ممارسات إسلامية منمنجة وكذلك مع الوضعيات الاجتماعية المخصوصة التي تطبق هذه النماذج في إطارها. ولكن غالباً ما يجري توسيع هذه النماذج وتعديلها كلما شرعت الأوضاع الاجتماعية في التبدل والتغير. وهذه العملية، في الحالة التي أناقشها على صلة وثيقة بالتطورات التي مرت بها الدولة السعودية الحديثة. فالعديد من ممارسات هذه الدولة إنما تتشكل على هدي ممارسات الدولة/ الأمة الحديثة. وهذا ما يرخي بظلاله على مختلف وجوه «الحياة الخاصة». وبكلمات أخرى، بدأت الأوضاع الاجتماعية الجديدة في التأثير بمختلف هيئات التقليد السياسي الغربي. وقد لزم عن ذلك، أن انخرط الخطاب الديني الوهابي في عملية معقدة تهدف إلى تكييف أو رفض أجزاء من هذا التقليد. ولهذا فإن أصول النصيحة وإن كانت متميزة تماماً عن المبادئ الليبرالية فإن مجال النصيحة وهدفها قد تعدلا تعديلاً كبيراً. وهو ما لن أسميه حواراً مع التقاليد الأخرى، بل هو استتباع لها بالتأكيد. فأنا لا أرى كيف يمكن لأي تقليد غير غربي أن يبقى في منأى عن تأثير الحداثة، ذلك لأن هذه الأخيرة أمست وجهاً يحكم إيقاع الحياة في المجتمعات غير الغربية.

ص. محمود: هل تعتقد أن الصياغة البروتستانتية ما بعد الإصلاحية

للدين، بوصفها نظاماً عقدياً داخلياً لا تتوفر فيه شروط القدرة الكافية لترتيب الحياة السياسية والاجتماعية على هيئات ومراتب، قد أثرت أو غيرت من طبيعة النقاش الإسلامي في هذا القرن؟ إن كان الأمر صحيحاً، فما هي طرائقها في ذلك؟

ط. أسد: حسناً، أعتقد أنها إلى حد ما قد أثرت، ويظهر هذا التأثير جلياً في ضوء نزوع الحركات الإسلامية الإصلاحية إلى تبني النموذج العقلاني الغربي الحديث أو حتى عندما اقتنع مناصرو الإسلام أن هذا الدين سيكون بالتمام والكمال عندما يجري على قياس ورسم المعايير الغربية للعدالة والأخلاق. ويصبح هذا التأثير صريحاً عندما تُدفع الشريعة للتآلف مع القانون الغربي ومناط ممارسته، أو عندما تُخضع لمؤسسات الدولة الحديثة. حيث تعتبر هذه الدولة منطلقاً لحركتين متميزتين تماماً: حركة تحمل الإيمان الديني على ما يدخل في الشأن الخاص (بالمعنى القانوني والسيكولوجي)، وحركة تدعو إلى وضع ناصية الوظائف العامة للدولة الحديثة بيد رجال الدين.

ص. محمود: غالباً ما كان النظر إلى أمر التقليد الليبرالي يهتدي بسُبل حجاجية تبنيه على مقتضى التسامح والتعددية فيما كان الانصراف عن هذا الوجه والغفلة عنه ظاهراً حيال التقليد الإسلامي، ومن هذه الحيثية يبقى مفهوم التسامح غريباً عن الإسلام. كيف يمكنك الرد على ذلك؟

ط. أسد: حسناً، إن أول ما يجب توكيده هنا هو أن هذا المفهوم ليس صنعة ليبرالية حديثة. ولئن حصل للتقليد الليبرالي القدرة على إرساء تعددية المصالح الفردية على أوفق القواعد وأوثقها. فإنه، بالمقابل، بقي في ما دون هذه القدرة حيال ما يحفظ على الأقليات والمجموعات الإثنية حقها في تمثيل نفسها. وإذا كانت الليبرالية تستوي على شبكة نظرية تمثل اجتهداً صريحاً في ملائمة السلوك الإنساني مع مقتضيات الإرادة الفردية، فلا يحجز بين الفرد وإرادته حاجز، فإن هذه الشبكة لا تدلنا على مفهوم التعددية في صيغة الراهنة. ومعلوم أن الليبرالية لا تنقطع عن التنظير «للمصالح» المتعددة، وهي مصالح يمكن التوصل إلى تناولها وتدبرها وضبطها أثناء العمليات الانتخابية،

كما ويمكن التفاوض حولها خلال عمليات صياغة وتطبيق السياسات الحكومية. غير أن هذا النوع من التعددية يبقى شديد الاختلاف عن تلك السبل الحياتية المتنوعة التي هي بمثابة الخططات المسبقة التي تعين المصالح الفردية دون أن تتعين بها أو حتى تتعين كأهداف لها.

ولنقل الآن أن التقليد الإسلامي، كغيره من التقاليد غير الليبرالية، إنما يتأسس على تعدد الأقوام والملل.. خاصة (وليس حصراً) التقاليد الإبراهيمية [أهل الكتاب]. وهو ما يقال، بالطبع، في نزوعه إلى استيعاب مختلف التأويلات التي تتشكل بالاتصال الدائم مع النص القرآني، على اختلاف صورها وكثرتها من غير شقاق ولا افتراق. فثمة قول مأثور تدور عليه الشريعة، هو: «اختلاف أمتي رحمة». وهذا بالضبط ما ينبني عليه مفهوما الاجتهاد والإجماع. حيث يسمح هذان المبدآن، بما هما أنماط لتطوير وإسناد التقليد الإسلامي، بتشكيل حقل من الاختلافات المتناسقة، وهو ما يبقى مغايراً تماماً للتجانس المفروض.

وإنه لمن الطبيعي حين يكون الالتئام هو المبتغى أن يبقى الاختلاف مقيداً. وإذا لم يكن التسامح مرادفاً لغياب حد الاختلاف، فهذا يعني أن لأي تقليد ديني حداً لا يمكن التسامح حيال من يتجاوزه. وهذا ما يعني ببساطة أن هناك نوعاً من الاختلافات يمتنع تأليفها مع تقليد معين دون الإضرار بمزاج لحمته. ولكن، بالطبع، هناك مواضع وأسباب متعددة لمثل عدم التسامح هذا. وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نرى في أي خروج عن التسامح مورداً للعنف والتعسف.

وبشكل إجمالي، كانت المجتمعات الإسلامية أكثر تآلفاً مع سبل التعددية، بالمعنى الذي أشرت إليه، من المجتمعات الأوروبية. غير أن هذا لا يرتب الحكم بنزول هذه المجتمعات مكانة لا تُضاهي. كما أنني لا أريد القول بأن المسلمين وحكامهم لم ينتهكوا قواعد التعددية وأنهم لم يتحاملوا أو لم يضطهدوا غير المسلمين عندهم. كل ما أريد قوله هو أن «مفهوم التعددية» ليس غريباً عن الإسلام.

ص. محمود: عند الكلام عن التعددية التأويلية داخل التقليد الإسلامي، يسلك بعض الدارسين مسلكاً قوامه التفريق بين التقليديين الصوفي والسلفي. لقد اشتغلت بالاعتراض على هذا المسلك الذي يباشر النظر في هذين التقليديين متوسلاً بثنائية مبسطة تميز تمييزاً واضحاً بين ريفي/مديني، شعبي/نخبوي، شفهي/نصوصي، منكرأ عليه قدرته على النظر في التقليد الإسلامي نظراً صحيحاً ومناسباً<sup>(1)</sup>. ولما كان من الصعوبة بمكان إنكار الاختلافات الجوهرية بين الفكرين الصوفي والسلفي، فهل من سبيل إلى تناول هذه الاختلافات وتدبرها دون أن نزلق إلى داخل هذه الثنائية المبسطة؟

ط. أسد: نعم، لا ينفك بعض الدارسين، وعلى نحو غير ملائم، عن لزوم هذه الثنائيات المبسطة والاستمرار عليها من غير تعديلها إلى غيرها. إنه لأمر صحيح من وجهة نظر بعض التقاليد الإسلامية، كالتقليد الوهابي الذي يسود السعودية اليوم، خروج الفكر الصوفي من مسرح التقليد الإسلامي المركزي ومن فضائه ومسالكه. غير أن الصيغة التي تُعرّف التقليد الإسلامي المركزي انطلاقاً من الحنبلية السعودية لا تعتبر صيغة سلفية بالمعنى الدقيق، ذلك لأن الإسلام الوهابي يرتبط ارتباطاً مميزاً بدولة مخصوصة.. حتى عندما يتشكل كلغة معاصرة تتصدى للنظام. وهذه مسألة معقدة، ولا أنوي هنا الدخول في التفاصيل. غير أن كل ما أريد قوله هو أننا نكون على خطأ حين نرجو ونقول إما الخيار الصوفي أو الخيار السلفي. فبالنسبة لبعض المصلحين كمحمد عبده، ليس التصوف والسلفية مقولتين متنازلتين. وهو، كأحد مؤسسي الحركة السلفية، غالباً ما كان يُظهر قبوله بالتقليد الصوفي. وهو ما يستحيل معه فقه علاقته بجمال الدين الأفغاني من بعض وجوهها، بما في ذلك الوجه الذي يدور على تبادلها للغة الحب الصوفي في بعض الأحيان، إلا في مضمار تألفهما مع التصوف. لقد اعتقد عبده بحاجة الإسلام الضرورية إلى بعض الإصلاحات، لكن دون أن يخلو النهوض بهذه الحاجة من تناغم

Talal Asad, The Idea of Anthropology of Islam, occasional papers (Washington D.C: (1) Ctr. for contemporary Arab Studies, Georgetown, 1986).

مع التقليد الصوفي. وهذا المنحى ليس جديداً، فالمصلح القروسطي الكبير الإمام الغزالي كان نصوصياً (نخبوياً إذا أردت) وصوفياً في الوقت ذاته.

كما أنني أعتقد أن النقد السلفي للتصوف إنما ينكب في جملته على مخالفة الأخير لركن عقدي هو مسند التقليد الإسلامي وقطب رحاه، ألا وهو: الفصل بين الله والإنسان. لقد استمعت إلى الانتقادات التي تستبعد إمكانية الاتحاد الكامل مع الله بوصفها مغايرة لإمكانية الانفتاح الكامل عليه. وهي نقطة حاسمة بالنسبة للذين يشتغلون بالاعتراض على التصوف بحسب ما أعتقد.

وثمة نقاش هام دارت فصوله، وبطريقة عفوية، في القرن الثامن عشر بين محمد بن عبد الوهاب (المصلح العربي) وبين قاضي قضاة تونس (الذي لم أعد أتذكر اسمه)، وقد انتحى هذا النقاش ناحية التركيز على ما يسمى عبادة قبور الأولياء والتي هي نتيجة من نتائج التقليد الصوفي وثمراته بحسب بعض المصلحين. ولقد توجه الجدل حول هذا الموضوع شطر السؤال عما إذا كان التردد على القبور والتوسل ببركات الأولياء نوعاً من أنواع العبادة أم هو نوع من أنواع الزيارة. وقد ذهب القاضي التونسي إلى عدم استواء هذا التوسل شكلاً تعبدياً، وعليه ليست زيارة قبر النبي في مكة من العبادة في شيء، فلا يخص المسلمون النبي بالعبادة (العبادة لا تكون إلا لله) بل بزيارة قبره، بوصفها نوعاً من أعمال التقوى والطاعة التي تجلب البركة. وإن لم يقتنع محمد بن عبد الوهاب بهذا الجدل، وأحسبه كذلك، فإن ما يبقى مهماً هو حصول مثل هذا الجدل. ونذكر هنا أن نزوع بعض فصائل الحركة الإسلامية إلى تكفير المسلمين الآخرين هو نتيجة من نتائج هذا الجدل ولازمة من لازماته. وهو على ما هو عليه من سوء، يأخذ هذا التكفير صفة الحكم شبه الشرعي التي تنزل بموجبه عقوبات فعلية.

ص. محمود: إن ما يبعث على الغرابة والعجب هو أن يكون هؤلاء الذين يرمون، من داخل الحركات الإسلامية، الآخرين بسهام التكفير، هم أنفسهم الذين يقيمون الحججة على غيرهم بأن الاجتهاد في الإسلام لم يوصد

له باب. وعليه فإن الفكرة المركزية التي يبنّي على مقتضاها هذا المفهوم، بوصفه تمريناً على النقاش كما وعلى معاودة الاعتبار لمبدأ المناظرة، تبدو وكأنها على طرف نقيض مع نوع من التحديد يقوم مقام تجويز التكفير.

ط. أسد: نعم، إن العديد من المسلمين سوف لن يترددوا، بالطبع، في رفض ولوج الاجتهاد من باب مقدمات تأويلية غير مقدماته التي رُفِعَ عليها. وبالمناسبة ينزل الاجتهاد من المذهب الحنبلي التقليدي مكانة مركزية لا يسبقه إليها مذهب آخر بحسب أهل السنة. . الذين يؤكدون على أن باب الاجتهاد لم يغلق قط. وهم لا ينفكون يعيدون إعلان هذا المبدأ وإشهاره بالحاح وقصد لا يتركان مجالاً للشك، غير أن ذلك لا يحجز بينهم وبين إظهار تصديهم لما يعتبرونه استعمالاً اعتباطياً له. وهو ما يرسم أفقاً من التشابه بينهم وبين الخوارج الذين عاشوا في القرن السابع، والذين لا يُحلّون تكفير المسلمين الآخرين وحسب، بل يُحلّون أيضاً حربهم. وهم، من هذه الحيثية، لا يألون جهداً في البرهان على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام أشياء دون أشياء، وأمام أمور دون أخرى، ذلك لأن بسط الكلام في أشياء معينة في ضوء الممارسة الاجتهادية لن يفتح باباً غير باب الكفر. لهذا السبب تبقى المسألة الأساسية هي: كيف نُعيّن حدود المفاهيم، وما هي الفاعلية التي تلزم عن مثل هذا التعيين.

ص. محمود: عند إعمال النظر في التقاليد العالمية، غالباً ما يَنصب منظرو الدين تعارضاً بين التدين الربوبي وبين منظور تقليدي لا ينقطع عن التشديد على الممارسات البدنية الصحيحة، وعلى الفهم الحرفي للنصوص... إلخ. ومن ناحية أخرى، لا ينفك المنحى الربوبي عن الفهم المجرد لفكرة الألوهية وللنصوص المقدسة، كما وللأصول العامة التي تتأسس عليها العقيدة الدينية. ومن هذه الوجهة، تصرف النظريات الدينية، التي تحتذي على المثال التطوري، عنايتها إلى الربط بين هذا المنحى الربوبي وبين الصياغة ما بعد التنويرية للدين، والتي تظهر فيها المسيحية ما بعد الإسلامية بمظهر المثال والنموذج، بينما لا يفارق الإسلام والهندوسية وأشكال



محددة من اليهودية، الجهر بالربط بينه وبين الفهم الحرفي للنصوص<sup>(1)</sup>. وحتى لو رفضنا الاسترشاد بالنموذج التطوري أداة لتفسير التطورات الدينية عبر التاريخ، فإن ذلك لا يعني القول بعدم وجود اختلافات واضحة لجهة التركيز على الممارسات الجسدية الصحيحة في العديد من هذه التقاليد الدينية. وإذا أخذنا بالاعتبار تركيزك على ضرورة إدخال المتحركة التاريخية إلى متن مفهوم الدين، كما وعلى العلاقة التنازلية بين الخطاب الديني والممارسات الجسدية (وبشكل خاص في المسيحية القروسطية)، فهل من سبل تقترحها لمقاربة هذا التصنيف للتقاليد الدينية بوصفها إلهية و/أو حرفية؟

ط. أسد: أعتقد أنها مقابلة زائفة، ذلك لأن المبادئ والأفكار المجردة قد ارتبطت على الدوام بتقاليد دينية متنوعة: كالتقاليد الإسلامية واليهودية والمسيحية ما بعد الإصلاحية، كما أنها استمرت على لزوم هذا الارتباط من غير انفصام. وبناءً عليه، فإن ما ينكشف أمامنا، هو أن الأفكار المجردة فيها من الإشارة إلى اللاهوت بقدر ما فيها من الإشارة إلى البرامج التي تعتبر ضرورية لتعليم الممارسات العملية. ولقد تحدثت مفصلاً عن هذه البرامج في كتابي: جينالوجيات الدين. بهذا المعنى، يرتفع التعارض بين الأفكار المجردة والممارسات العملية. وتتولى هذه الملاحظة إبراز السبيل الذي تطورت عبره الفضائل المسيحية في سياق رهبني، كما أنها تتولى وبشكل مماثل، إبراز السبيل الذي يؤسس النصيحة في الإسلام كممارسة عملية، كما حاولت أن أبين في كتابي. غير أن جماع هذا التعارض ومؤداه يكمن في نزول التركيز على الإيمان الصحيح من قبل المسيحية البروتستانتية (وفي الأديان التي تحتذي على مثالها) رتبة تفوق الانتهاض بممارسات مخصصة، وتعلو عليها درجات لا تُطوى. غير أن ذلك لا يعني أن الإيمان، بكل ما في الكلمة من معنى، كان مقطوع الصلة بالماضي المسيحي أو بالتقليد الإسلامي. فكل ما في الأمر، أن الإيمان قد استحال الآن حالة داخلية بحتة، حالة نفسية خاصة، تتنكب الممارسات اليومية وتسعى في هذا التنكب ما استطاعت إلى ذلك

See, e.g: Robert Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper, 1970).

(1)

سبيلاً. رغم ذلك، فقد فتح التركيز على الإيمان الداخلي الباب واسعاً أمام ظهور خطابات نسقية تشكل اليوم جوهر الدين، كما تشكل بنية نظامية تجعل من إمكانية تقييم الأديان ومقارنتها بعضها ببعض أمراً ممكناً. حيث تقوم هذه الصيغ النسقية، هذه النصوص، الآن مقام الصياغة العامة للدين.

ولهذا أعتقد أن ما تقدم يجب أن يحملنا على التخلي عن التعارض بين الأفكار المجردة والممارسات العملية لصالح نوع آخر مداره التعارض بين المتحركة التاريخية للقابليات الأخلاقية/الدينية التي تتولى مهمة تهذيب بعض الوضعيات الجسدية (بما في ذلك الانفعالات)، كما وتهذيب العادات، الطموحات، والرغبات، بالتأدب، من ناحية، وبين شبكة من الصيغ الإيمانية المغرقة في التجريد، و«النصوص» التي تميز نفسها بزعمها التحصل على المعاني الضرورية والكافية للوصول إلى جوهر الدين، من ناحية أخرى.

والآن، بمقدار ما نشرع في إرساء التدين الحديث على أساس شبكة من الصيغ الإيمانية المجردة، التي لا تعلو مكانتها ولا تضطلع بدور بارز في تدبير الناس لحياتهم الفعلية، فإننا نتحصل على ظاهرة غريبة قوامها، ورود المسيحيين وغير المسيحيين وكذلك الملحدين على ممارسات وشعائر ورسوم اجتماع واحدة بلا خلاف أو فرق. ومن هذه الحيثية، تُباين الصيغ الإيمانية المجردة الممارسات العملية على اختلاف أنواعها. لذلك فالتعارض الأساسي الذي يجب أن لا يغيب عن بالنا إنما هو التعارض الذي يقوم بين هذا النظام العقائدي الفكري المجرد، الذي ينأى عن أي علاقة مباشرة يمكن أن تربطه بأشكال الممارسة العملية، وبين الحياة التي تنتظم حول التعلم التدريجي للممارسات الأخلاقية والدينية الصحيحة والتمكن منها واثقانها. ولا يشكل هذا النوع من التدين خاصية بارزة من خصائص الدين الحديث الذي يطبع بطابعه المجال الأوروبي وحسب، بل هو جزء لا يتجزأ من سعي راهن لمقاربة الدين بوصفه شبكة من الصيغ الإيمانية، الأمر الذي يجعل من مقارنة الأديان بعضها ببعض وكذلك الحكم على شرعيتها أمراً ممكناً. غير أن هذا الوضع يتناقض جذرياً مع وضع آخر تظهر فيه الممارسات العملية بمظهر

الوسيلة اللازمة لتطوير الفضائل الدينية، إن لم نقل هي نفسها فضيلة دينية. وفي نهاية المطاف، إذا جاز لنا الكلام عن أشياء معينة على أنها معقولة أو غير معقولة، صحيحة أو زائفة، عقلانية أو غير عقلانية، وإذا جاز أن يحل مثل هذا الكلام ساحة صيغ إيمانية معينة، فلا يجوز أن يحل ساحة الممارسات العملية. فالممارسات ليست صيغاً. وكما بين أوستين في كتابه الموسوم: *How to do Things with Words*، أي كيف تصنع الكلمات الأشياء، تكف الممارسات عن الدخول في باب الجمل الخبرية لتدخل في باب الجمل الإنشائية. وإننا نكون على خطأ حين نحاول الحكم على الجملة الإنشائية فيما إذا كانت صحيحة أو زائفة، وإننا بدلاً من ذلك، نتساءل عما إذا ما كانت منجزة بصورة جيدة أو بصورة سيئة، بفعالية أو بغير فعالية. لهذا السبب فإن هذين السياقين اللغويين يثيران هنا أنواعاً مختلفة من الأسئلة. وهذا هو التعارض الذي يجب أن لا يغيب عن بالنا، وهو ما يشكل جزئياً موضوعاً للفصلين اللذين خصصتهما للحديث عن طقوس الرهبة<sup>(1)</sup>.

وفي الإسلام، وهذا ما يهمنا، إذا كان المسلمون يجادلون حول وجود عقيدة يتمثل بها الإسلام الحقيقي، وإذا لم يكن للإجابة على هذا السؤال أي أثر على كيفية اكتسابهم خبرهم في الحياة، وعلى كيفية تطويرهم للفضائل الإسلامية المميزة. فإننا لن نجد والحالة هذه، أي فارق في أن تكون تلك العقيدة متشبهة بالعقيدة المسيحية أو غير متشبهة، ذلك لأن المسألة هنا تدور على سبل الحياة. وهذه نقطة يجب ألا تغيب عن بالنا. لكن السؤال الحاسم، كما يبدو لي، هو التالي: هل ثمة أصول وقواعد عملية تهدف إلى تطوير شبكة من الفضائل المميزة (والتي يتم التشديد عليها دينياً) والتي تظهر لنا كيف يبني ويشكل أحدهم حياته الخاصة؟ وهذا ما قصدته بالممارسات العملية.

ص. محمود: لما كانت المسيحية القروسطية تحل في كتابك محل

بؤرة الاهتمام والتركيز، فإن لدي ميلاً لمعرفة إذا ما كنت تعتقد بوجود هذا النمط من الممارسات العملية في أرجاء العالم الإسلامي المعاصر، حيث العناية بالممارسات الجسدية الصحيحة تعبر عن السبيل الذي يُرسي حياة الناس على قواعد يومية؟

ط. أسد: نعم، أعتقد أن الممارسات الجسدية الصحيحة لا تنقطع عن التعبير عن هذا السبيل في العديد من المناطق. ولقد حاولت الوقوف على بعض وجوه هذه المسألة عبر إعمال النظر في الصياغة الوهابية للأخلاق على صعيدي المفهوم والممارسة<sup>(1)</sup>، بوصفها مغايرة للصياغة ما بعد الكانطية. وإننا ما نزال نشهد، وإن بدرجات متفاوتة، وجود هذا النمط من الأخلاق في بعض أرجاء العالم الإسلامي، رغم أنه بدأ يتآكل هناك تدريجياً كما هو الحال في الأماكن الأخرى. كما أعتقد أن الحركات الإسلامية الحديثة على بينة، بطريقة ما، بأن السعي في طلب الممارسات الجسدية الصحيحة ومدّها بأسباب الدوام والتوسع أمراً بالغ الأهمية، وهو ما يجذبها إلى مواصلة العناية بهذه الممارسات والعمل على صيانتها أينما وجدت كما ومعاودة تأسيسها متى تعرضت للتفكك والتآكل. غير أن الإسلاميين غالباً ما يربطون، وبطريقة غير ملائمة، بين وجود هذه الممارسات وبين السعي إلى تشكيل الدولة الإسلامية التحديثية. وهي مسألة، كما تبدو لي شديدة الإشكالية، ويكاد يحظى هذا الحكم بالنسبة لي بشتى أنواع المبررات. وعلى أية حال، فإن تعلم القابليات والممارسات الأخلاقية ليس من اختصاص الدولة التحديثية أصلاً. غير أنه وحتى الآن ما تزال معظم الحركات الإسلامية معنية بالاستيلاء على هذا المركز الذي تجسده الدولة الحديثة بدلاً من محاولة الانفكاك عنه أو تفكيكه.

ص. محمود: وفي الختام، أود بسط الكلام في بعض الوجوه التي جهد كتابك لبلوغها وإجلاء حدودها وإظهارها، والتي ربما تعتبر من أكثر الأشياء إثارة للجدل، من حيث إنها تحل مفاهيم القوة والفعالية، التي لا

تنفك الكتابات الثقافية الراهنة عن تكرارها والترويج لها، محلاً مركزياً. إن واحداً من أكثر الأشياء إثارة للغضب، على سبيل المثال، هو توجيهك حد النقد إلى علماء الاجتماع الذين لا يفارقون الإشارة إلى ثنائية الإخضاع/القبول والتوسل بها أداة لتحليل علاقات الهيمنة<sup>(1)</sup>. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تأكيدك على الطابع الإشكالي لمثل هذه المقاربة، هل من خيارات أخرى تتيح لنا التفكير في علاقات الهيمنة.. إذا كان من غير الممكن مقاربتها انطلاقاً من مفاهيم الإخضاع والقبول؟

ط. أسد: حسناً، إن الباعث على معارضي لهذه الثنائية والدافع شطرها يكمن في صدور نموذج الإخضاع/القبول عن فرضية مدارها أن شيئاً يُدعى الوعي يبقى جوهرياً لتفسير البنى والتبدلات الاجتماعية. ولقد حظيت هذه المسألة بنقاش مختصر في المقدمة التي وضعتها لكتاب: *جينالوجيات الدين*، حيث يسعى القوم هنا إلى تثبيت نوعين من الوعي (وعي بالإخضاع والقهر ووعي بالرضا والقبول)، وهم يفترضون أن الهيمنة، على سبيل المثال، تُفسر بمفردات القوة والقبول في آن معاً. وما يستشرفه ذلك هو أقرب إلى أن يكون أحد العناصر التي تتأسس عليها رؤية ماركس، وهو ما سميت في مكان آخر، وإن بطريقة غير مرضية تماماً: «بنى العزل». والواقع أن هناك بعض الوضعيات التي تتميز ببساطة في أنها لا تعطيك أية خيارات، بل ترغبك على القيام بأشياء معينة. غير أن هذا لا يعني أنك مرغمة على فعل شيء، بل يعني ببساطة أن لا خيارات لديك حيال الانتهاض بهذا الشيء سوى الخيارات المتاحة؛ أو على الأقل، تكف القوة عن المثول في نظام للإخضاع جلي القواعد والأسس لتستوي ممارسة موكولة إلى الواقع الحداثي والعرضي. وهذا يشبه إلى حد كبير الوضعية التي يرى فيها لاعب الشطرنج أن القيام ببعض النقلات أثناء اللعب أمر جائز وممكن، وهو لذلك يسمح لخصمة القيام بنقلات معينة، وفي نفس الوقت يحول بينه وبين القيام بنقلات أخرى. وبكلمات أخرى، هناك بعض الظروف والأوضاع القابلة أو غير القابلة لتتبدى

مباشرة في وعي من ينخرط في هذه الأنشطة، غير أنها تضبط وتشكل دائماً بنية أفعاله/أفعالها الخاصة. أما إذا كانت هذه الأفعال تتم على مقتضى الإكراه المصطنع لطرق تحمل على التسلط على الفرد، أو على مقتضى الترغيب الذي يسندي التوجهات على قدر واقعه مراعيّاً خصوصياته في التفكير والسلوك، فذلك مسألة أخرى. ولكن ما هو حاسم هنا: هو ما يجد المرء نفسه، بمعنى ما، مرغماً على القيام به من حيث تشكل وتداخل الوضعيات والإمكانات، وليس بما يتعامل معها من وعي أو من حالات تتصف بالغبطة والغضب أو بالامتعاض والرفض. غير أن هذا لا يعني، بالطبع، بأن الناس لا وعي لهم، بل يعني أننا نكون على خطأ حين نرجو التوصل بالوعي لفهم ما تقوم عليه حياتنا من نماذج ومثالات متغيرة، وبدلاً من ذلك، ينبغي علينا أن نوجه النظر شطر الظروف التي تتولى نمذجة ومعاودة تشكيل إمكانات الفرد في إطار هذه الحياة.

ص. محمود: ولكن ربما رأى البعض، باسم الذات، بأن هذه الوجهة من النظر تستوي موقفاً بنيوياً يسدل بين الفرد وبين الفاعلية ستارة من المنع والإنكار. حتى أنك ميزت تمييزاً واضحاً بين الذات والفاعلية. كيف ترد على هذه الانتقادات التي لا ترى في تحليلاتك إلا صيغاً بنيوية ضاربة في حتميتها؟

ط. أسد: حسناً، سأرد على هذه الانتقادات من عدة وجوه، أولاً، وقبل كل شيء، إذا كانت هذه الانتقادات لا ترى في مثل هذه التحليلات سوى قراءة تلفظ الفاعلية وتخرجها من دائرة الإمكان، فإن ما يبقى حاسماً هو معرفة إذا ما كان هذا الضرب من القراءة شائع التداول أم لا. ذلك لأنني لا أعتقد أن علينا أن نعطي «الفاعلية» الأولوية في إطار تفكرنا لمجرد أننا نهوى فكرة الفاعلية... كما لا أعتقد أن علينا أن نتكبد المقاربة النظرية التي لا تعطي الفاعلية مداها الذي به يكون ظهورها واكتمالها. وذلك لأننا وبكل بساطة لا نوافق، من الناحية الأخلاقية، على الوضعية لا تسمح للأفراد بتشكيل سبل حياتهم. وإنني أعتقد، بالمقابل، أن على المرء أن يمضي إلى إظهار وإبراز مفهوم الفاعلية الذي يعد بمنزلة الدعامة الأساسية التي يستند إليها أي مسعى لوصف وتحليل الأوضاع الأمبريقية. غير أن المعنى الذي تنطلق منه النظرية

لتعطي الفاعلية مجالها ومداها يظل مختلفاً تماماً عن ذلك الذي تعطي من خلاله الأوضاع المتحققة الفاعلية مجالها ومداها. وإذا كانت الأوضاع، في بعض الحالات الخاصة، لا تفتح مجالاً للمرء ليصنع حياته بنفسه، كما هي حالة السجين، فلا نلومن النظريات على ذلك. إذ ما يحول دون أن يمتلك السجين هذا الضرب من المجال للرؤية إنما هو بالضبط وضعية السجن. إنه لمن الخلف أن نشتكي من النظرية، فيما عنصر الإكراه والإجبار يتمثل بالوضعية - في - العالم، وبالطبع تمثل فئة السجناء مثلاً متطرفاً في هذا السياق. وعليه يتوجب على المرء أن يمم شطر الوضعيات التي تتجلى بفتح الباب واسعاً أمام تشكل الأداء الفعال بقصد اختبارها وتحليلها.

يتحصل مما أسلفنا، أن القول بوجود وضعيات تتصف بالإكراه والإجبار لا ينتهي بالمرء إلى تمسك ضمني بمفهوم البنية - ورهن أفعاله، قوة وضعفاً، إنجازاً وتعثراً، بها من غير تحفظ، بل ينتهي به إلى ضرورة توجيه النظر إلى بنية الإمكانات التي تقوم على خلق بواعث تحض على الفعل وتحمل عليه. وإذا تفكرنا مجازاً بمثال الحرب بما هو النموذج الأشد تعقيداً وفضاظة والذي يدل على وضعية قريبة من لعبة الشطرنج من حيث قواعده، فإننا لن نجد سوى التفاوت الكبير لإمكانات الفعل في الزمان والمكان، حيث يحظى أحد جانبي الحرب بمروحة واسعة من الخيارات، بينما لا يحظى الجانب الآخر إلا باليسير. وهذه أيضاً هي الحالة التي نشهد فيها تشكل نظم القسر والإكراه بأجلى صورها... حيث لا يحظى أحد الطرفين إلا باليسير من الفعالية أو أنه لا يحظى بشيء.

إن بعض المدافعين عن الفعالية يعجزون عن إدراك بأن لبعض الناس وفي بعض الظروف فعالية أكبر من البعض الآخر، ولقد غلب على طلاب «الخطاب ما بعد الكولونيالي»، في السنوات الأخيرة، الدعوة إلى معاودة النظر في العلاقات التي تربط القوى الأوروبية بالعالم الثالث بما يسمح لهذا الأخير بممارسة الفعالية والمقاومة. وربما كانت هذه الدعوة جيدة، لكن الأمر المهم هنا هو أن نبسط النظر في الخيارات المتاحة. وعلينا أن لا ننسى أبداً، أن

إرساء الاستعمار وتأسيسه إبان القرن التاسع عشر، على وجه التحديد، كان يعني كسباً لطرف وخسارة للطرف الآخر. وإذا كنا متيقنين أن صفة الفاعل تنطبق بالتواطؤ على الاثنين (المُستعمر/المُستعمر)، علينا أن نقبل بأن فعالية الأول مدخل للسلطان والقدرة، فيما فعالية الثاني تفقده ذلك... بما يسمح للفاعل المُستعمر بأن يفرض تدريجاً على الفاعل الذي يستعمره معظم مفرداته السياسية والاقتصادية ومبادئه الأخلاقية. غير أن هذا لا يعني، بالطبع، أن الأول يفرض وبصورة مطلقة وكاملة أفكاره المجردة على الثاني. بل يعني أن علينا البحث عن سبل مناسبة للتعامل نظرياً مع حالات الاختلال التاريخي التي تنشأ عن انكسار التوازن والتناظر.

وعليّ أن أقر بأنني في حقيقة الأمر آنفُ من هذه الاحتفالية المستمرة «بالفعالية» التي نجدها في علم الاجتماع المعاصر، حيث باتت الفاعلية كلمة فريدة. وعلى أية حال، فإن هذا الوله «بالفاعلية» إنما يعود إلى بدء ليبرالي مشهور يدور على التمكين للنزعة الفردية وإنجازها واقعاً لا تحوم عليه شبهة من نقد. حيث تُعطى قدرة الأفراد على تشكيل أنفسهم، وعلى تغيير سبل حياتهم، أولوية أيديولوجية على العلاقات التي يتشكلون ضمنها ويتموضعون ويستمررون في إطارها. أما العبارة المبتذلة، التي نأنفها جميعاً... والتي تتجاهل هذا الأمر فهي... بإمكانك أن تعيد تشكيل نفسك إذا أردت ذلك فعلياً، وكل ما يلزمك لذلك إنما الإرادة القوية الكافية.

ونحن لا نكاد نمعن النظر فيما أثّر من أسئلة واعتراضات وردت على مفهوم الفاعل، وعلى ما ذكره أصحابه من أوصاف تخصه وقواعد تحدده، حتى نتبين صدور هذه الأوصاف والقواعد عن فرضية تربط ربطاً وثيقاً وجلياً بين الفاعلية وبين الذات، وبينها وبين الفرد الموسوم/الموسومة بالوعي. وحتى لو اعتبرنا أن الفاعل لا ينفصل عن هيئة الجماعة ولا يخرج من تألفها، فإن ما لا ينفك القوم عن تكراره هو أن تشكل الفاعل وحفظ قوامه ليس منوطاً بأية هيئة جماعية، بل هو منوط باستمرار استلهامه لفكرة الذات، وبمعنى ما للفرد الذي تفارق إرادته إرادات الآخرين. إن صراع الإرادات،



الذي يشد النظر إلى المصالح المتعارضة، هو دليل الفرد وسبيله إلى الفعالية الصحيحة. غير أن هذه الوجهة من النظر تبدو لي شديدة الإشكالية، ولقد تحدثت مبكراً عن الطابع الإشكالي لفكرة «المصالح». ويبقى من المفيد، هنا، الإشارة إلى أن هناك فعلة اجتماعيين، كما هو الحال في الشركات والحكومات والجيوش... إلخ لا يملكون إنَّية قابلة للتوضع، أو إرادة تمتد في التواصل. ذلك لأن الإنجازية كمبدأ للفاعلية لا تُرد إلى مفهوم الذاتية ولا تُحمل عليه. فنحن نستجيب لشركة تجارية من الناحية القانونية والأخلاقية ونعتبرها بمثابة فاعل لمجرد أنها تعمل وتفعل (أو أنها لا تصلح للفعل... وهو ما يعتبر نوعاً من الفعل) بطريقة مخصوصة، ولمجرد أن هذا الأمر يقتضي عواقب عملية. إن القول بنزول الفعل بالنسبة لأشياء معينة منزلة المعيار والقضية، لا ينفك عن المحاجة بإسناد مسؤولية هذا العمل إلى فاعل مخصوص. وفي السياسة، القضية هي شيء تدافع عنه وتؤيده، أو تعارضه. وعليه أن تنهمك في قضية معينة يعني أن تسهم في تكوين فعالية. ولا حاجة بنا هنا إلى التوسل بأفكار ومفاهيم الوعي... بتنويعاتها المتراوحة بين صحيح وزائف على حد سواء. وما يهمنا هنا، هو أن كل جماعة وكل موقع في المجال الاجتماعي يدعم، بما هو نموذج، نوعاً من الممارسات (الممكنة)، وإن هذا الأمر لا يؤول إلى بعض العواقب الأخلاقية، بل قد يتحول إلى أهداف للمداخلة السياسية.